

Descartes nam ni zapustil velike razprave o morali, ki bi jo lahko primerjali s Spinozovo, Kantovo ali katero drugo, vendar njegova nesistematična obravnava moralnih vprašanj nikakor ne pomeni, da moralna vprašanja niso zelo pomemben del njegovih razmišljanj. Dober dokaz za to je prav vztrajnost, s katero se Descartes vrača k njim in še bolj neenotnost odgovorov, ki jih Descartes daje nanje. M. Gueroult razlikuje tri Descartesove ideje morale.¹ Prva je »najvišja in najpopolnejša ideja morale« iz Spremnega pisma k *Principom filozofije*, morala kot vrh, zaključek in sad znanstvenega sistema. Predpostavlja obstoj vseh drugih znanosti in voljo, ki jo razsvetljuje vsevedni um. Če je prva ideja morale morala s konca poti znanstvenega razvoja, je druga ideja morale morala z njenega začetka: »začasna morala« iz tretjega dela *Razprave o metodi*, katere veljavnost je omejena na čas, potreben za dosego ciljev znanosti. Poleg teh dveh koncepcij je tu še tretja, tudi kronološko poslednja v Descartesovem razvoju, ki jo najdemo v *Čustvih duše* in v pismih Elizabeti po letu 1645. Podlaga te morale sta dve premisi: ugotovitev, da je samo nekatere reči mogoče jasno in razločno spoznati in ugotovitev, da nobena, še tako gosta mreža nedvomnih spoznav o svetu ni dovolj, da bi bila zadostno vodilo našemu delovanju v vseh življenjskih okoliščinah. Že iz teh kratkih označb je videti, da Descartesovo pozornost, usmerjeno na spoznavanje resnice stvari, kot senca spremlja iskanje odgovora na vprašanje, kaj storiti, ki je zdaj cilj naporov, vloženih v ločevanje resnice od neresnice, zdaj nujno sredstvo njihovega doseganja.

Namen tega spisa ni poskusiti odmotati klopčič odnosov, ki jih pri Descartesu vzpostavljata znanost in morala, čeprav se – v močno zmanjšanem merilu – tega loteva. Zanimala me bo le druga od naštetih koncepcij. Predlagati nameravam predvsem branje prve maksime začasne morale v *Razpravi o metodi* in to branje postaviti v kontekst reševanja vprašanja, ki ga zastavlja samo besedilo *Razprave*. Za kaj gre?

¹ M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, I-II, Aubier Montaigne, Pariz 1968; II, 20. pogl., 4. razdelek.

Na začetku tretjega dela *Razprave*, preden razgrne vsebino maksim, Descartes zapiše, da namerava »brez obotavljanja« razglasiti vsebino »treh ali štirih maksim«² začasne morale. Odločnost izvršiti namenjeno sprememba nenavadna negotovost v opredelitvi namenov. So maksime tri ali štiri? Naj Descartesu pripišemo lahkotnost v rabi števil in domnevamo, da je »tri ali štiri« zapisal v istem duhu, v katerem mi rečemo »dve ali tri«? Da je torej mislil na »nekaj« maksim? Na slednje skoraj ne moremo pristati, če vemo, kako visoko je cenil matematiko in da je pred tem v drugem poglavju *Razprave* pravila metode spoznavanja natančno določil: pravila metode so tri. Je potemtakem v omahovanju med tri in štiri na delu isti duh, ki je prej govoril o pravilih, zdaj pa govori o maksimah? Duh, ki je ob prehodu od spoznavnih vprašanj k etičnim naletel na odpor predmeta in je bolj precizen, če okleva in pušča odprto alternativo, kot če bi jo ukinil in se odločil za eno ali drugo možnost? Videti je, da so maksime zagotovo vsaj tri, morda pa tudi štiri. O gotovosti vsaj treh nam dopoveduje nadaljevanje besedila, v katerem Descartes prve tri maksime oštevilči (»Moja prva / maksima/ je bila,... Moja druga...«, itn.) in za to napovedjo vsaki posveti daljši odstavek. Nanje se nanaša tudi v četrtem, problematičnem odstavku tega sosledja, v katerem govori o »treh pravkar navedenih maksimah«.³ Toda ta odstavek, ki naj bi vseboval domnevno četrto maksimo, se začne drugače: »Enfin, pour conclusion de cette morale...«.⁴ Iz tega je videti, da moramo rešitev tega interpretativnega problema iskati v vsebini četrtega odstavka nedorečenega statusa in v odnosu pogojne maksime, ki jo vsebuje, z drugimi tremi.

V tej smeri se gibljeta tudi obe meni znani interpretaciji tega mesta. Medtem ko se Gilson v svoji obsežno komentirani izdaji *Razprave* tega mesta ni dotaknil⁵, je F. Alquié v svoji izdaji Descartesovih filozofskih del⁶ v omenjenem odstavku prepoznal »manjkajočo« maksimo in sugeriral razlago Descartesovega oklevanja. Četrta maksima po njegovem mnenju od-

² *Razprava o metodi*, (prev. B. Furlan), Slovenska matica, Ljubljana 1957, str. 51. Vse navedbe iz *Razprave o metodi* bo v nadaljevanju označevala kratica RM in stran omenjenega prevoda. Odstopanja od omenjenega prevoda ne bodo posebej označena. Pasusi v francoščini iz tega in vseh drugih uporabljenih Descartesovih del so prevzeti po Alquiéjevi izdaji Descartesovih del (F. Alquié: Descartes, *Oeuvres philosophiques*, I-III, Garnier, Pariz 1963-1973) in označeni z imenom dela, A, zvezkom in stranjo.

³ *Ibid.*, str. 55.

⁴ A, I, str. 597.

⁵ E. Gilson, René Descartes, *Discours de la méthode*, Vrin, Pariz 1947.

⁶ A, I., str. 597, op.

stopa od predhodnih treh, ker so te splošno veljavne za vsakega razumnega človeka, četrta pa je individualna in velja le kot utemeljitev Descartesove lastne izbire, da bo ostanek svojega življenja posvetil negovanju razumskega spoznavanja.

Kjer Alquié vidi prelom, J.-M. Beyssade vidi kontinuiteto in logično vsebovanost.⁷ Drugače kot za Alquiéja, ki je Descartesovo odločitev razumel kot neizpeljivo iz prvih treh, za vsakogar veljavnih maksim, je za Beyssada četrta maksima – tudi v logičnem pomenu – njihov sklep in hkrati podlaga prvih treh. Mesto, ki razkrije krožnost odnosa med četrto in ostalimi maksimami, je stavek četrte maksime: »In naposled: pravkar navedene tri maksime so bile utemeljene le v mojem načrtu, da nadaljujem s svojim izobraževanjem.«⁸ Odločitev, ki je veljala za sklep predhodnih maksim, se izkaže za njihovo premiso: »Iz tega novega zornega kota je zvajanje na enotnost popolno: tri ali štiri pomeni, da četrta (maksima) vsebuje in sama uravnava druge tri.«⁹ Odločitev za teorijo, s katero se zaključuje pregled raznih poklicev ljudi, je odločitev za način življenja, odgovor na vprašanje, kateri poti slediti, ki si ga je zastavljal Descartes že v *Olimpihah*¹⁰, in ta odločitev, izpovedana v četrta maksimi kot sklep prvih treh, je hkrati podlaga vsaki od njih. Nastanek vsakega od začasnih življenjskih vodil uravnava načelo posvetitve življenja teoriji, ki je cilj, v odnosu do katerega so pravilačasne morale sredstva njegovega doseganja.

S tako opredeljenim odnosom med četrto in drugimi maksimami začasne morale je mogoče vskladiti mesto v povzetku vsebine *Razprave*, ki spremlja njeno francosko izdajo, o katerem sicer Beyssade ne razpravlja. V njem Descartes predstavi moralne maksime v tretjemu delu *Razprave* kot »izvedene« (tirée) iz pravil metode spoznavanja, o katerih govori v drugem delu *Razprave*.¹¹ Izvedenosti maksim iz metode ne gre nujno razumeti v pomenu deduktibilnosti: mogoče jih je razumeti tudi analitično, kot nujna sredstva njene uresničitve. Mogoče je tudi zadovoljivo pojasniti opustitev četrte maksime v pismu princesi Elizabeti iz leta 1645¹², s katerim je njegova časna morala postala dokončno časna; četrta maksima

⁷ J.-M. Beyssade, »Sur les 'trois ou quatre maximes' de la morale par provision«, v: Descartes, *Il metodo e i saggi*, I-II, Istituto della Enciclopedia italiana, Rim 1990; I, str. 139-154.

⁸ RM, str. 55.

⁹ J.-M. Beyssade, *op. cit.*, str. 143.

¹⁰ A, I, str. 55 in I. op.

¹¹ RM, str. 31; A, I, str. 568.

¹² A, III, str. 589.

je s svojo naravnostjo na dopolnitev razumske spoznave odveč, ker so medtem luč dneva zagledali *Principi filozofije*, v katerih je Descartes spoznal omejenost obče metode spoznavanja, ki ne more nuditi trdne opore vsem življenjskim izbiram, in začasnost pravil morale redefiniral kot utemeljeno dokončno začasnost. Taista dokončno začasna morala je postala tudi najpopolnejša mogoča morala – to, kar je ostalo od poprejšnje najpopolnejše morale, ki je bila medtem spoznana za nedosegljivo.

Če je prednost Beyssadove interpretacije v tem, da predstavi razloge, zaradi katerih se je Descartesu lahko zdelo smiselno govoriti o štirih maksimah, je njena šibka stran pomanjkljiva osvetlitev razlogov, zaradi katerih se mu je zdelo smiselno govoriti le o treh. Ugotovitev o odvečnosti četrte, ki le izreče podmeno prvih treh, se pri njem izgubi v spremljanju produktivnosti krožnosti, ki jo vzpostavlja s prvimi tremi. Četrta maksima je reprezentacija *causae finalis*, ki tri predhodne aspektualizira glede na časovnost moralnega dejanja in njegov cilj: prva maksima uravnava dejanja pred odločitvijo za dejanje, druga po odločitvi zanj, tretja govori o njegovih učinkih. To pa je tudi malone vse, na kar se za Beyssada zvede njihova vloga. Sam bi rad razvil hrbtno stran njegove teze. Pokazal bi rad ne le, da je četrta maksima kot podmena že vsebovana v prvih treh, temveč da je odločitev za teoretično življenje vsaj deloma tudi eksplicitno že navzoča v prvi. Beyssade, na sledi Rodis-Lewisovi¹³ in mnogim drugim, prvo maksimo namreč označi za konformistično. Sam sem sledil Alquiéjevemu opozorilu o reduktivnosti takega branja.¹⁴

* * *

Dolga prva maksima v *Razpravi* je sestavljena iz dveh notranjih poudarkov, od katerih je bil drugi prevečkrat prezrt. Po slovesno zvenečem uvodnem akordu, ki razglaša avtorjevo pripadnost duhovnemu kapitalu tradicije in lojalnost do oblasti v okolju, v katerem je zrasel (»Prvo je bilo, da se pokorim zakonom in običajem svoje dežele ter se trdno držim vere, v kateri sem bil po božji milosti vzgojen v mladosti«¹⁵), in po tem, ko ta akord razveže v njegov osnovni ton – zmernost in ravnanje v skladu z mnenji avtoritet, ki se, ko gre za reči, o katerih ne postave ne običaji ne spregovorijo dovolj jasno in nedvoumno, kaže v spoštovanju najbolj zmer- nih, od pretiravanj najbolj oddaljenih stališč najbolj razsodnih ljudi v nje-

¹³ G. Rodis-Lewis, *La morale de Descartes*, P.U.F., Pariz 1962; str. 98.

¹⁴ A, str. 593, op. 1.

¹⁵ RM, str. 51.

govi bližini –, Descartes v ozadje tega udarnega uvodnega akorda vnese ton, za katerega se v nadaljevanju izkaže, da ni le okras, temveč se razvije v nov akord, ki s prvim ustvari težko razrešljivo napetost.

Najavlja ga pojasnilo o tem, kaj prišteva med skrajnosti: »Med skrajnosti pa sem še štel zlasti vse obljube, s katerimi si izrežemo nekaj svoje svobode (...particulièrement... ..on retranche quelche chose de sa liberté).«¹⁶ To pojasnilo, ki mu »zlasti« daje posebno težo, je pogosto doje-to kot dodatek, ki sicer ni najbolj skladen z začetkom besedila maksime, prav zato pa dobro izpostavi začasnost življenjskih vodil, ki se nekoč kasneje »lahko izpopolnijo«, kot na primer zapiše G. Rodis-Lewis.¹⁷ Če o morebitnih prihodnjih spremembah maksim govorimo kot o izpopolnitvah, mislimo to, kar v njihovi sedANJI obliki še ni vsebovano, mislimo jih kot dodatek, ki nadgradi in morda dopolni to, kar je v njih že izraženo, ne da bi mogel načeti in še manj sprevreči njegovo osnovno naravnost. Toda tako branje ne obseže vsega, kar je avtor položil v besedilo in kar je iz njega mogoče tudi potegniti. Descartesa razume tako, kot je lahko le upal, da bodo maksime njegove razprave – spomnimo se, da je *Razprava o metodi* z *Eseji* njegova velika predstavitevna objava, s katero debitira, anonimno sicer, pred znanstvenimi, političnimi in verskimi avtoritetami svojega časa, potem ko se je iz strahu pred podobno obsodbo, kakršna je doletela Galileja, odpovedal objavi svoje fizikalne in kozmološke razprave *Le Monde*, ki naj bi bil po prvotnem načrtu objave prvi in temeljni med fizikalnimi eseji, razvrščenimi za uvodno *Razpravo*¹⁸ – razumeli bralci s cenzorsko močjo in kompetenco, s katerimi se Descartes ni hotel zaplesti v spor. Taka interpretacija reproducira razumevanje, ki ga je Descartes »ponudil« bralcu. Njeno jedro je v neprotislovnem razumevanju razmerja

¹⁶ *Ibid.*, str. 52; A, I, str. 594.

¹⁷ G. Rodis-Lewis, *op. cit.*, str. 16.

¹⁸ Descartesovo dopisovanje, zlasti z Mersennom, bogato dokumentira postopno in omahujoče dozorevanje Descartesove odločitve, da *Razpravo* in *Eseje*, z izjemo *Le Monde*, v negotovem varstvu anonimata vendarle objavi. O tem A. Beaulieu, »Le silence de Descartes«, v: *Descartes: il metodo e i saggi* I, str. 27-40. *Razprava o metodi*, ki je nastala po odločitvi, da *Le Monde* ne objavi, je zaznamovana z okoliščinami svoje-ga nastanka: z Descartesovo nepripravljenostjo na spor s cerkvenimi dostojanstveniki in željo, da svoja fizikalna razmišljanja objavi v obliki in obsegu, ki bo za Cerkev še sprejemljiva. Retorika, elokvenca in hkrati prikrivanje so v središču baročne diskurzivnosti *Razprave*, ki jo lahko beremo kot *captatio benevolentiae* bralcev za fizikalne hipoteze esejev, ki ji sledijo (O tem: Jean Lafond, »Discours et essai, ou l'écriture philosophique de Montaigne à Descartes, v: *Descartes: il metodo e saggi* I, str. 63-75 in J.P. Cavallé, »Une histoire, un discours, des méditations: récit, éloquence et métaphysique dans le *Discours de la Méthode*«, v: *ibid.*, str. 185-200). J.-M. Beyssade

med svobodo presoje in prostovoljno podvrženostjo zunanjim omejitvam. Iz besedila je razvidno, da je območje svobodne presoje in s tem tudi območje, za katerega velja pravilo vzdržnosti pred obljubami, omejeno na sfero, ki je ne določajo postava in običaji. Težava morale, ki izhaja iz te interpretacije, je seveda v tem, da razumu ne zagotavlja avtonomije. V luči te interpretacije razum pri presoji svoje dejavnosti priznava zunanje sodišče kulturne in politične sredine, v kateri deluje in ji je obljubil poslušnost; obči dvom v prevzeta prepričanja ni mogoč itn., – kar vse bi, če bi ostalo pri tem, v končni posledici pomenilo, da si je začasna morala podredila spoznavanje resnice. Sredstvo in cilj bi zamenjala mesti. Odločitve o tem, kar »vživljenju ... ne trpi odloga«¹⁹, bi bile v tem primeru odločilne tudi za spekulativne resnice, pridobljene »v toplo zakurjeni kamrci«, »v kraju, kjer ni ... nobene zanimive družbe«, ob srečni okoliščini odsotnosti vznemirljivih skrbi in strasti.²⁰ Skrajna ločitev in osamitev od vplivov socialnega sveta, ki je za Descartesa po vsem videzu pogoj rojstva zgolj na razum oprtega spoznavanja, bi bila nezadostna. Posledice načina reševanja tega, kar ne trpi odloga, bi bile nezajezljive in bi segle tudi v spekulativno območje, ki živi od možnosti obstoja časa in prostora, v katerih je nuja »praktične dejavnosti« odložena. Povzemimo: če je prostor arbitrarnih odločitev, ki si ga jemlje Descartes, omejen le na področja, ki jih ne zajemajo zakoni, običaji in vera njegove dežele, je vednost zaznamovana z razumu heteronomnim izvorom ali drugače, prva maksima začasne morale ne more biti podlaga nastanku take vednosti.

Nadaljevanje besedila maksime ponuja drugačno možnost branja določitve obsega svobode presoje, ki si jo Descartes pridrži, in njenega razmerja z nesvobodo vnaprejšnjih obljub zunanjim avtoritetam. Poglejmo najprej, kaj natanko je v obljubah za Descartesa problematično.

Kdor obljublja ali se drugače zavezuje, z dejanjem obljube ali zaveze moralno zavezujoče napoveduje drugemu svoja prihodnja dejanja. Ni nepomembno, da Descartes tu ne govori le o določeni vrsti obljub in obveznosti, ampak o tem, kar je v njihovi naravi – pokornost oblastem, ki jo maksima predstavlja kot nekakšno obljubo o nepogodbeni *servitude volon-*

teh Descartesovih skrbi v zvezi s sprejemljivostjo besedil, namenjenih objavi, ne upošteva. Njegova argumentacija se opira le na stanje Descartesovega duha iz leta 1619, o katerem Descartes v *Razpravi* pripoveduje, ne pa tudi na njegovo stanje duha več kot deset let kasneje, ko o njem pripoveduje obremenjen z Galilejevo obsodbo. Na ta način se izmuzne Descartesova distanca v času pisanja in razsežnost pripovedne reprezentacije nekdanj mišljenega.

¹⁹ RM, str. 53.

²⁰ RM, str. 39.

taire, načelno torej ni izključena iz obravnave. Glede obljubljenega dejanja je obljuba ali zaveza dokončna presoja, ki kot nesmiselna odpravi vsa kasnejša vrednotenja obljubljenega. Od trenutka, ko je obljuba dana, je sodba o predmetu obljube suspendirana in kot dobra lahko velja le njena izpolnitev, poravnava dolga, ki je z obljubo nastal. Nevarnost in »skrajnost« obljube je v tem, da prizadene vir, iz katerega se napaja, namreč svobodno presojo, ki je za Descartesa samostojna, od spoznavne zmožnosti ločena zmožnost duha, ki jo vsakdo zaznava neposredno, prek notranjega čuta in je nadvse velika, tako velika, da si ne moremo misliti večje. Medtem ko notranje opazovanje moči umevanja pokaže, da je ta neznamenita in da lahko mislimo neskončno večjo zmožnost, ki jo pripišemo bogu, opazovanje svobode presoje pokaže, da je ta zmožnost neomejena in da ne moremo misliti nobene večje, celo v bogu ne, če jo mislimo »v sebi«, »formalno«, kot zmožnost odločitve med dvema možnostima, med »da« ali »ne«. V bogu je svoboda odločitve nedvomno obsežnejša in tudi učinkovitejša, vendar je njena notranja struktura istovetna s to, ki jo izkusimo sami, in v tem pomenu ne more biti nobene večje – ali bolje – notranje manj omejene. V tem smislu je povsem neomejena. Ta uvid v bistvo volje je za Descartesa najboljši dokaz, da je človek bogu podoben; volja je odlika človeka, ki v njem poraja ponos in veselje, česar ne kaže izgubiti.²¹ Prav ta izguba je tisto, kar je v vsaki obljubi, ki je zaveza za prihodnost, gotovost že v sedanjosti. V najkrajši obliki bi Descartesovo razmišljanje lahko takole povzeli: Obljube moralno zavezujejo. Zaveza je zanikanje svobode, ki je nadvse dragocena. Zato ne kaže obljubljeni.

S tem ko v nadaljevanju besedila »obljube« eksemplificira z verskimi »zaobljubami« in poslovnimi »pogodbami« (*contrats*), Descartesova zasebna morala zadene ob državno oblast, ki jo v besedilu maksime zastopajo »zakoni« (*lois*).²² Vendar se to dejansko zgodi že prej. Ob oblast zadene že samo obče pravilo »Ne obljublaj«, česar se Descartes očitno zaveda, saj v naslednjem stavku najdemo pojasnilo, s katerim naj bi odvrnil nevarnost, da bi bralci to pravilo razumeli kot zavračanje spoštovanja pozitivnega pravnega reda, vsebovanega v zakonih. Kako to stori? Zakone resda predstavi kot nevprašljivo skupno ozadje vseh zasebnih zaobljub in pogodb, toda hkrati ponudi drugačno pojmovanje pozitivnega zakona kot ga razumemo danes in kot ga je razumel že Hobbes, ki je poudaril razliko med

²¹ O tem prim. *Meditacije* IV.8; slov. prevod, Slovenska matica, Ljubljana 1973; str. 86, 87).

²² Del stavka, ki se v slovenskem prevodu glasi »kar smo drugim obljubili«, prevaja »qu'on fasse des vœux«. A, I str. 594.

pravico in svobodo na eni strani in zakonom na drugi. Za mnoge, svari Hobbes, so ti pojmi pomešani, čeprav jih moramo strogo ločevati: zakon je pravicam zunanja in omejitvena instanca. Pravica je »v svobodi, da kaj naredimo ali ne naredimo, zakon določa in zavezuje k enemu ali drugemu, tako da se zakon in pravica razlikujeta toliko kot zaveza in svoboda«. ²³ Descartes je očitno eden od teh, ki bi se ob tem Hobbesovem svairlu lahko čutil izzvanega: nedvoumno zunanost in nadrejenost zakona svobodi posameznika v Hobbesovi definiciji namreč pri njem nadomesti razmišljanje, ki zakon naredi za zunanje pomagalo uresničevanja posameznikove notranje moralne svobode. Osnovna določitev zakonov ni njihova zavezujoča narava, ki omejuje svobodo posameznika, pač pa Descartesovi zakoni predvsem »dopuščajo« (permettent) ²⁴, da se posamezniki z dogovori in zaobljubami zavezujejo in so vztrajni v obveznostih, ki so jih s tem sprejeli. Zavezujoče in omejujoče vloge ne pripiše zakonom in oblasti, ki jih je postavila, ampak samim dogovorom: besede dane drugemu so te, ki posameznika zavezujejo, da jih ne krši. Izhodišče obveze je v individualnem moralnem subjektu, zakon je le pomožna zunanja tvorba, ki pripomore ohraniti javni moralni red med posamezniki, ki stopajo v odnose z drugimi posamezniki in pri tem tako ali drugače prostovoljno omejujejo svojo svobodo glede prihodnjih dejanj. Subsidiarnost zakona moralni normi se Descartesu, zasebniku, kaže v izjemnosti njegovega delovanja: zakon poseže predvsem tedaj, ko pride do odstopanja od moralne norme (nespoštovanja obvez) v ravnanju posameznika, kar se pri stanovitnih ljudeh ne dogaja. Zakoni so tu »za to, da pripomorejo k stanovitnosti ljudi slabotnega duha« ²⁵, namenjeni so ljudem, ki jih potrebujejo, ker ne poznajo, ne priznavajo ali se ne držijo moralnih obvez, katerih izvor so sami.

Nedvomno Descartes samega sebe nikakor ne šteje med ljudi šibkega duha, ki bi bili potrebni take pomoči, kakršno ponuja zakon. Toda, ali to pomeni, da se lahko njegovemu delovanju povsem izogne? Prav to pravico si mora namreč vzeti, če naj bo njegova zasebna morala dober instrument za najditeljsko dejavnost, ki se je loteva. Sklepní del zadnjega stavka maksime ne dopušča dvomov o tem, da je njegov namen pridobiti kar največ maneverskega prostora za uveljavljanje svobode duha v spoznavanju fizikalnih zakonitosti sveta, saj ponovi svoje prepričanje, da bi bil »grob

²³ T. Hobbes, *Leviathan*, 14. pogl.; Molesworthova izdaja Hobbesovih angleških del, London 1839-45 (Aalen 1961), vol. III, str. 117.

²⁴ RM, str. 52; A, I, str. 594.

²⁵ *Ibid.*.

pregrešek zoper zdravo pamet«²⁶ v začasni morali obljubiti trajnost svojih sedanjih vrednostnih sodb in se zavezati k čislanju česa tudi po tem, ko bi spoznal njegovo resnično naravo.

Za oceno takega ravnanja kot zelo nespametnega navede dva razloga. Prvi je, paradokсно, obljuba, toda obljuba, ki je samo po svojem imenu enaka tistim, o katerih je govoril do tega trenutka. Tokrat ne gre za obljubo drugemu, ampak za obljubo, ki je za Descartesa vsebovana v vsaki obljubi drugemu in je njen notranji pogoj – za obljubo samemu sebi, abstrahirano od obljube drugemu: »... *pour mon particulier, je me promettais de perfectionner de plus en plus mes jugements, et non point de les rendre pires, ...*«. »Kar zadeva mojo osebo, sem si obljubil, da bom bolj in bolj izpopolnil svoje sodbe in jih nikakor ne poslabšal.«²⁷ Zavezati se drugemu k ohranitvi svojih sedanjih sodb je nespametno, ker vztrajanje pri istem vrednotenju – tu lahko dodamo: »ob spremenjenem (popolnejšem) poznavanju predmeta v presoji« – spreminja vrednost sodbe, ki se v tem primeru poslabša in ostane pod svojimi možnostmi, če ostane nespremenjena.

Pred zavezo drugemu je torej zavezanost iskanju resnice, ki se na moralno psihološki ravni kaže kot obljuba samemu sebi, da ne bo obljubljal drugim – in tu je Descartes natančen in kategoričen – ničesar v zvezi s stvarmi, ki se spreminjajo bodisi po svoji naravi bodisi so iz drugih razlogov lahko predmet spremenljivih sodb. Ponovno smo pred istim vprašanjem: ali so v tej moralni zapovedi in prepovedi lahko vključene tudi država, kulturna skupnost in njene nosilne ideologije? Na to odločilno vprašanje odgovarja drugi argument, s katerim Descartes utemeljuje nespametnost obljub kot socialnih in kulturnih vezi. Gre za določitev tega, kar je po svoji naravi spremenljivo: »na svetu nisem videl ničesar, kar bi ostalo zmeraj v istem stanju« (je ne voyais au monde aucune chose qui demeurât toujours en même état)²⁸.

»Etat«, ki ga Descartes omenja, označuje, če je beseda zapisana z veliko začetnico, državo. *Etat, stato, state* in *Staat* vsi izhajajo iz latinskega »status«. Izpeljanke iz latinščine s pomenom država so se razširile v humanizmu in kasneje. Latinski »status«, ki je pomenil tudi ureditev in red, je poleg sebe zahteval še nek genitiv objekta, kot npr. v izrazih *status animarum, status personarum*. Analogno tem so uporabljali tudi sintagmo *status rei publicae*, ki je bila osnova za jezikovno utrditev statusa v pomenu države. Jezikovno osamosvojitve »države« je seveda spremljal tudi nastanek

²⁶ *Ibid.*.

²⁷ *Ibid.*; A, I, str. 594.

²⁸ *Ibid.*.

adekvatne teorije suverene oblasti kot monopola legitimne oblasti, ki homogeno uveljavlja red v državi, kot jo je postavil Bodin. Ali lahko v tem Descartesovem jezikovnem izboru vidimo namig na minljivost držav, njihovih ureditev in s tem tudi njihovih zakonov? O tem ni mogoče dvomiti. Da je imel Descartes v mislih tudi minljivost držav, dokazuje tudi stavek iz drugega dela *Razprave*: »Velika politična telesa je težko vzpostaviti, če so že na tleh, dà, celo držati pokonci jih je težko, če so omajana, in njih padec je zmeraj silovit.«²⁹ »Etat«, beseda, ki v komentiranem besedilu maksime tako rekoč manjka na svojem pravem mestu ob zakonih³⁰, nastopi v naslednjem stavku v pomenu »stanje« in se nanaša na vse stvari na svetu, torej tudi na »état d'Etat«. Lojalnost do zapisanih in nezapisanih zakonov skupnosti, ki je bila na začetku maksime nevprašljiv okvir začasne morale, se na koncu izkaže za podrejeno imperativu svobode, rekli bi lahko, imperativu pridržane pravice do ponovnih presoj stanja stvari. Če je začetek prve maksime hvalnica konformizma, je njen drugi del, kot ugotavlja N. O. Keohane, »zelo blizu libertinski držži«³¹. Zasebna morala ima prednost pred javno moralo in oblastjo, ki jo zagotavlja. Kar ne pomeni, da slednjih Descartes ne priznava. Daleč od tega: z velikimi črkami izpisana uvodna lojalnost in v droben tisk zamotana odločnost, da pred njo postavi svojo lastno, priča o nasprotnem. Prednost zasebnih vrednot le kaže, da je Descartesovo prizadevanje ohraniti in širiti predmetno mejo svobode svojih mnenj: državo priznava, toda zakonov, »ki jih ne namerava grajati«³², zaradi tega še ne postavlja nad vse drugo in tako s svojo znansstveno prakso, ki se opira na moralno svobodo jaza, da si umišlja hipoteze, tvega spore z oblastjo, z vsako oblastjo, katere jurisdikcija sega tudi na področje fizikalnih resnic, tvega jih in ker se njihove tveganosti zaveda, tudi postori, kar je v njegovi moči, da bi omilil njihovo ostrino, ki jo implicira utopizem nastajajoče moderne zanosti, utemeljene v obljubi mislečega subjekta samemu sebi. »Razen zdrave pameti ni na svetu nobene stvari, ki bi jo lahko imenovali dobro v absolutnem smislu«³³; »najpomembnejša popolnost človeka [je], da ima svobodno razsodnost in ta ga naredi za

²⁹ RM, str. 42.

³⁰ V času, ko Descartes piše *Razpravo*, se v francoščini *état* uveljavlja tudi v pomenu države. Manj kot dvajset let po njeni izdaji bo Ludvik XIV. vzkliknil: »L'Etat, c'est moi.«

³¹ N. O. Keohane, *Philosophy and the State in France*, Princeton University Press, Princeton 1980; str. 204.

³² RM, str. 52.

³³ Pismo Elizabeti, junija 1645; A, III, str. 579.

vrednega hvale ali obsodbe»³⁴, natančneje, takega ga naredi uporaba te sposobnosti in njena dobra uporaba je v nenehnem prizadevanju narediti to, kar je po sodbi najboljše. Drugi del maksime nakazuje te kasnejše formulacije.

Do enakih sklepov nas privede tudi spremljanje subverzivne uporabe aristotelskega nauka o kreposti kot zmernosti in sredini, ki jo Descartes navede v prvem, konformističnem delu maksime, in z njo gradi most k drugemu delu. Če je zmernim in sredinskim mnenjem v začetku treba slediti, »ker bi se v primeru zmote manj oddaljil od pravega pota, kakor če bi si izbral eno skrajnost, kasneje pa bi se izkazalo, da bi bil moral slediti drugi«³⁵, je ta zunanja referenca na koncu besedila maksime opuščena v prid notranje moralne avtonomije. Moralna avtonomija duha se izkaže za edino »sredino«, na katero se velja v vrednotenjih opreti, za instanco, ki vztraja onstran vseh zunanjih sredin med skrajnostmi. Tako kot hvaljenje zakonov, ki prispevajo k stanovitnosti omahljivcev, s prehodom v utemeljitev morale *in foro interno* pridobi vlogo jamstva za doslednost v nestanovitnosti vrednotenja, tako se tudi izhodiščna obsodba pretiravanja sprevrže v apologijo samohodniškega odstopanja.

Druga maksima narekuje vztrajanje pri sprejetih odločitvah, kot da bi jih spremljala gotovost, čeravno jih ne. Njeno sporočilo je »doslednost samemu sebi«, kljub temu, da sebstvo še nima razumske podlage. Kot pojasnjuje zgled izgubljenega v goščavi, ki se drži začrtane smeri, da bi se prebil iz nje, ta stanovitnost ne vsebuje nobenega kriterija, ki bi v njej razločeval racionalnost izbire in trmoglavost³⁶. Druga maksima se ujema s prvo, kolikor obe v začasno moralo vpeljujeta trajni moment opiranja nase, tako v presojah kot v dejanjih. Četudi je bila v svoji obliki mišljena ironično, Descartes v prvih dveh maksimah sledi svoji začetni trditvi *Razprave*: vsakdo meni, da ima zdrave pameti v tolikšnem izobilju, da si je nihče ne želi več, kot je premore.³⁷

Ko je deset let kasnje Descartes v pismu princesi Elizabeti ponovno redigiral svoja – tokrat – »pravila« morale, je v močno skrajšanem besedilu jasneje poudaril prav te prvine. Kdor hoče postati »zadovoljen sam s seboj in ničesar pričakovati od drugod«, naj si »zmeraj prizadeva najbolje uporabljati svojega duha, da bi spoznal, kaj naj stori ali česa naj ne stori v

³⁴ *Principi filozofije* I. 37; A, III, str. 112

³⁵ RM, str. 52.

³⁶ Prim. komentar M. Dolarja »Paradoks prvega stavka«, v: *Hegel in objekt*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 1985; str. 16-17, op.

³⁷ RM, str. 31.

vseh okoliščinah življenja« in naj bo »trden in stanoviten v svoji odločenosti, da izvrši vse, kar mu bo svetoval razum, ne da bi ga od tega odvrčale strasti ali goni; in trdnost te odločenosti bi morali imeti za krepost«. ³⁸ Morala, ki ni več označena za začasno v svojih pravilih in ne več maksimah, je zdaj odkrito, brez ovinkarjenja libertarno individualna in se sklicuje na vodstvo razuma. Hkrati opušča kakršno koli sklicevanje na zunanje avtoritete krajev, kjer živimo: te naj bodo predmet kritične preiskave s ciljem ugotoviti, »do kod naj jim sledimo.« ³⁹

* * *

Izpopolnjivost spoznanj, razgrnitev telosačasne morale v četrti maksimi, je navzoča že v prvi, če v njej ne odčitamo le izhodiščne deklaracije, temveč v njenem nadaljevanju prepoznamo tudi zagovor avtonomije mislečega subjekta, ki na koncu prevlada. Maksimečasne morale so v tem pogledu štiri že brez četrte. In zakaj je potemtakem četrta sploh potrebna? Njeno redakcijo narekuje potreba po prikrivanju neodpravljlive možnosti konflikta, ki lahko izbruhne med razumu heteronomnimi resnicami in uveljavljanjem moralne avtonomije suverenega jaza. Potrebna je, kolikor bralec – z nemajhno Descartesovo pomočjo – prezre razcep v prvi maksimi. Od zatrjevanja komformizma odmaknjeno zatrjevanje odločnosti, da krene po že začrtani poti moralne svobode, zakriva podmeno razveze jaza s skupnostjo, ki jo namera vsebuje. Podobno vlogo ima tudi začetek petega odstavka v tem nizu. »Ko sem se tako oskrbel s temi maksimami in jih shranil skupno z verskimi resnicami, ki so pri meni zmeraj zavzemale prvo mesto...«. ⁴⁰ Spoštovanje verskih resnic, ki so že vključene v prvo maksimo, je zdaj postavljeno kot posebno vodilo poleg vodil, vsebovanih v maksimah.

Vprašanje o treh ali štirih maksimah je v tej luči lažno vprašanje, ki ga lahko zasučemo: maksime niso tri ali štiri, temveč tri odštete od štirih, namreč tista ena in edina maksima, ki ni všteta ne v prvo ne v drugo skupino. Začasno moralo prežema slabo prikrita želja po neomejeni suverenosti jaza, ni le začasna morala za znanost, temveč morala, ki izhaja iz izkušnje znanosti, kot jo je Descartes prakticiral v *Le Monde* in v *Esejih*. »Odkar sem začel uporabljati to metodo, sem okusil tako skrajna zadovoljstva (*extrêmes contentements*), da milejših in bolj nedolžnih po mo-

³⁸ Pismo Elizabeti, 4. avg. 1645; A, III, str. 588-589.

³⁹ Pismo Elizabeti, 15. sept. 1645; A, III, str. 609.

⁴⁰ RM, str. 56.

jem mnenju ni mogoče uživati v tem življenju; ... zadovoljstva, ki mi jih je dajalo [odkrivanje novih resnic], so tako napolnjevala mojega duha, da me nič drugega ni ganilo.«⁴¹ Poleg in pred stoiško moralo samoobvladovanja in novoveškega upanja v vzpostavitev gospodstva nad naravo je v Descartesovem delu prisotna ideja znanstvene morale – ne le ideja morale, ki se postavlja v službi javno dobrega in ima za cilj obče dobro vseh ljudi, temveč ideja »odločno egoistične«⁴² znanstvene morale svobode v individualni prosti presoji, ki je prvi podlaga: morala užitka v svobodnem postavljanju znanstvenih hipotez. Iskani ideal »contentement de soi« Descartesovih moral je že dosežen v ustvarjalni svobodi razumskega spoznavanja; merilo vseh skrajnosti, ki jih Descartes zavrne, je skrajni užitek, ki ga ta svoboda prinaša. Če se optimizem glede moči razuma, ki ga Descartes zagovarja v *Razpravi*, po katerem zadostuje pravilno soditi, da bi pravilno delali, glede socialnega življenja kasneje izkaže za pretiranega, to za teoretsko življenje ne velja.

⁴¹ *Ibid.* str. 55; A, I, str. 597. V pismu Mersennu, 25. nov. 1630, Descartes zapiše: »La fable de mon Monde me plaît trop pour manquer à la parachéver...«. A, I, str. 285.

⁴² J.-P. Cavaillé, *Descartes. La fable du Monde*, Vrin, Pariz 1991, str. 298.

